استدلال هایدگر برای فاشیسم

نیل سینهابابو
دانشگاه ملی سنگاپور

ترجمه : یوسف بشارتی

بهمن ماه ۱۴۰۳

چکیده

نظریه‌های هستی‌شناختی هایدگر، مشاهدات او دربارهٔ لیبرالیسم و فاشیسم، و ارزیابی او از «هستی» (Being)، سه مقدمهٔ یک استدلال برای فاشیسم را تشکیل می‌دهند. مقدمهٔ هستی‌شناختی این است که کل‌های یکپارچه و ابزارها یا ابژه‌های اراده، از نظر هستی‌شناختی برتر هستند؛ همان‌طور که در «هستی و زمان» در بحث از «کل-بودن» (Being-a-whole) و استفاده از ابزارها مطرح شده است. مقدمهٔ اجتماعی این است که جوامع فاشیستی، کل‌هایی هستند که توسط ارادهٔ دیکتاتوری یکپارچه شده‌اند، در حالی که جوامع لیبرال، تجمع‌های سست‌تری از افراد آزاد هستند؛ آن‌گونه که هایدگر در سمینارهای دههٔ ۱۹۳۰ خود توصیف می‌کند. مقدمهٔ ارزشی، که با سنت قرون وسطایی مشترک است و در یادداشت‌های دفترچهٔ او دربارهٔ جنگ بیان شده، این است که برتری هستی‌شناختی، چیزها را بهتر می‌کند. نتیجه‌گیری مبنی بر اینکه فاشیسم بهتر از لیبرالیسم است، باید همراه با مقدمهٔ ارزشی رد شود.

۱. از هستی‌شناسی به فاشیسم

مارتین هایدگر به خاطر دیدگاه‌های هستی‌شناختی‌اش مشهور و به دلیل حمایتش از آدولف هیتلر بدنام است[۱]. بسیاری از محققان هیچ ارتباطی بین این دو تعهد متفاوت نمی‌بینند[۲]. شرح کریس مک‌دنیل (۲۰۱۷) از کثرت‌گرایی هستی‌شناختی هایدگر به آشکار شدن این ارتباط کمک می‌کند. شرح مک‌دنیل، درجات بالاتری از «هستی» را به برخی چیزها نسبت می‌دهد و به این چیزهای «از نظر هستی‌شناختی برتر» (۴)، وجود و واقعیت بیشتری نسبت به چیزهای دیگر که «از نظر هستی‌شناختی فرومایه» (۱۴۱) هستند، می‌بخشد[۳]. برای مثال، «یک کل یکپارچه واقعی‌تر از اجزای سازنده‌اش است، در حالی که یک تجمع صرف، واقعیتی کمتر از اجزای سازنده‌اش دارد» (۲۳۲-۲۳۴). مصنوعات نیز ممکن است از طریق روابط با ارادهٔ خالق یا کاربر، درجات بالاتری از «هستی» را به دست آورند.

---

۱ Habermas (۱۹۵۳), Ott (۱۹۸۸), Farias (۱۹۸۹), Wolin (۱۹۹۰), and Faye (۲۰۰۹) press the issue.
۲ Babich (۲۰۰۹), Williams (۲۰۱۱), Dallmayr (۲۰۱٦), von Herrman (۲۰۱٦), Sikka (۲۰۱۷).
۳ Translations differ on whether to capitalize ‘Being’ [Sein].

اگر یکپارچگی و اراده، برتری هستی‌شناختی را اعطا کنند، جوامع فاشیستی از نظر هستی‌شناختی برتر از جوامع لیبرال هستند. جوامع فاشیستی، کل‌های یکپارچه‌ای تحت ارادهٔ دیکتاتوری هستند، در حالی که جوامع لیبرال، تجمع‌های سست‌تری از افراد آزادند. پس اگر چیزهای برتر از نظر هستی‌شناختی بهتر باشند، همان‌طور که هایدگر و پیشینیان قرون وسطایی او ادعا می‌کنند، فاشیسم بهتر از لیبرالیسم است. این «استدلال هایدگر برای فاشیسم» است:

مقدمهٔ اجتماعی: جوامع فاشیستی یکپارچه‌تر و ارادی‌تر از جوامع لیبرال هستند.

مقدمهٔ هستی‌شناختی: جوامع یکپارچه و ارادی از نظر هستی‌شناختی برتر هستند.

مقدمهٔ ارزشی: چیزهای برتر از نظر هستی‌شناختی بهتر هستند.

نتیجهٔ فاشیستی: جوامع فاشیستی بهتر از جوامع لیبرال هستند.

هایدگر در یک سخنرانی عمومی برای ۶۰۰ کارگر آلمانی، عظمتی را که توسط یکپارچگی و اراده اعطا می‌شود، به شیوایی توصیف می‌کند و می‌گوید که «کارگر و کار، آن‌گونه که ناسیونال سوسیالیسم این کلمات را می‌فهمد، به طبقات تقسیم نمی‌شود، بلکه (هم‌وطنان) و گروه‌های اجتماعی و شغلی را در ارادهٔ بزرگ واحد دولت پیوند می‌دهد و متحد می‌کند...» (۵۹). او نتیجه می‌گیرد:

> ...ما تنها از ارادهٔ سر به فلک کشیدهٔ پیشوای خود پیروی می‌کنیم. پیروان وفادار او بودن به این معناست: اراده کنیم که مردم آلمان، به عنوان مردمی کارگر، بار دیگر وحدت ارگانیک، وقار ساده و قدرت واقعی خود را بیابند؛ و به عنوان دولتی کارگر، دوام و عظمت خود را تضمین کنند. به مرد این ارادهٔ بی‌سابقه، به پیشوای ما آدولف هیتلر، سه بار «زیگ هایل!» (درود بر پیروزی) (۶۰).

اگرچه هایدگر از واژگان هم‌ریشه با «فاشیسم» مانند فاشیسموس برای نظام سیاسی مورد علاقه‌اش استفاده نمی‌کند، اما یکپارچگی متحد آن را تحت ارادهٔ یک پیشوا ستایش می‌کند. این یک توجیه هستی‌شناختی برای اصل پیشوایی (*Führerprinzip*) است، یعنی تعهد به اقتدار عالی یک پیشوا که اراده‌اش، ارادهٔ مردم را تجسم می‌بخشد، که بسیاری آن را دکترین اصلی فاشیسم می‌دانند[۴]. همان‌طور که ارنست هوبر(۱۹۳۹)، نظریه‌پرداز سیاسی نازی، بیان می‌کند: «پیشوا حامل ارادهٔ مردم است... او ارادهٔ جمعی مردم را در درون خود شکل می‌دهد و وحدت و تمامیت سیاسی مردم را در تقابل با منافع فردی تجسم می‌بخشد» (۱۹۴-۱۹۵).[۵]

هایدگر احتمالاً «استدلال برای فاشیسم» را به صورت پدیدارشناختی درک کرده است، نه با تشخیص انتزاعی صحت آن. او عموماً خود را در قالب استدلال‌های استنتاجی معتبر بیان نمی‌کند و هرگز همهٔ مقدمات را یک‌جا بیان نمی‌کند. اما او از هر مقدمه در نوشته‌هایش دفاع می‌کند و نتیجه‌گیری را در سخنرانی‌های سیاسی خود بیان و به کار می‌بندد، و نشان می‌دهد که جهان‌بینی کلی او شامل «استدلال برای فاشیسم» است. این جهان‌بینی در زمان او غیرعادی نبود و امروز نیز طرفدارانی دارد.[۶] شاید یک پدیدارشناسی رایج از فاشیسم شامل دیدن عظمت در ویژگی‌هایی باشد که برتری هستی‌شناختی را اعطا می‌کنند، و خواستن اینکه ملت خود را دوباره بزرگ کنند.

---

٤ Nolte (١٩٦٦), Woolf (١٩٦٩), Pauley (١٩٧٩)
٥ Translated in Murphy (١٩٤٣)
٦ Dugin (٢٠١٤) invokes Heidegger to defend a Russian nationalism with every feature of fascism discussed here.

در حالی که یهودستیزی و منافع شخصی، آلمانی‌ها را برای حمایت از هیتلر برانگیخت، هایدگر نشانه‌های کمی از این انگیزه‌ها را در دفترچه‌های خصوصی خود، جایی که می‌توانست بدون عواقب سیاسی بنویسد، بروز می‌دهد. با وجود سرخوردگی بعدی از هیتلر، او همیشه حمایت اولیه‌اش را صادقانه به یاد می‌آورد.

برای مثال در دفترچه‌های ۱۹۳۸-۱۹۳۹ آمده است: «با تفکر صرفاً 'متافیزیکی' (یعنی با توجه به تاریخ بینگ [beyng])، در طول سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۳۴ من در ناسیونال سوسیالیسم امکان گذار به آغازی دیگر را دیدم و آن را این‌گونه تفسیر کردم» (۳۱۸).[۷] هایدگر به صراحت به یهودیان به عنوان یک گروه در ۳۸۰ صفحه از دفترچه‌های ۱۹۳۱-۱۹۳۸ خود اشاره نمی‌کند، اگرچه دفترچه‌های بعدی شامل اظهارات یهودستیزانهٔ بیشتری هستند.[۸] با این حال، بخش‌هایی از دفترچه‌ها که دربارهٔ جنگ بحث می‌کنند، بی‌تفاوتی شدیدی را نسبت به مرگ میلیون‌ها نفر نشان می‌دهند. او می‌نویسد که «نابودی حقیقت بینگ» «بی‌نهایت از هرگونه نابودی موجودات، مانند یک جنگ جهانی جدید، فراتر خواهد رفت» (XI:۱۶).[۹] این مستلزم حمایت از رژیم‌هایی است که «هستی» را ترویج می‌کنند، حتی اگر مرتکب جنگ و نسل‌کشی شوند.

این مقاله گام‌های هایدگر را در «استدلال برای فاشیسم» دنبال می‌کند. بخش ۲ مقدمهٔ هستی‌شناختی را که در «هستی و زمان» بیان شده است، مورد بحث قرار می‌دهد و توصیف می‌کند که چگونه یکپارچگی و اراده، برتری هستی‌شناختی را اعطا می‌کنند. بخش ۳ مقدمهٔ اجتماعی را نشان می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه فاشیسم، جوامع را یکپارچه‌تر و ارادی‌تر از لیبرالیسم می‌کند، آن‌گونه که هایدگر در سخنرانی‌های ۱۹۳۳-۱۹۳۴ خود توصیف می‌کند. بخش ۴ مقدمهٔ ارزشی را در بحث‌های دفترچهٔ هایدگر دربارهٔ جنگ و در میان پیشینیان قرون وسطایی او می‌یابد. بخش ۵ بیانات هایدگر از نتیجهٔ فاشیستی را بررسی می‌کند. بخش ۶ نتیجه می‌گیرد که مقدمهٔ ارزشی باید رد شود. ارزش و برتری هستی‌شناختی متمایز هستند و تلفیق آنها به نتایج فاجعه‌بار منجر می‌شود. برتر ساختن یک جامعه از نظر هستی‌شناختی می‌تواند آن را بسیار بدتر کند.

۲. مقدمهٔ هستی‌شناختی: جوامع یکپارچه و ارادی از نظر هستی‌شناختی برتر هستند

هایدگر «دازاین» (Dasein) را در دستیابی به «هستی» اصیل از طریق یکپارچگی می‌داند. او همچنین ما را در حال مواجهه با «هستی» در استفاده از ابزارها یا خلق هنر تلقی می‌کند. یکپارچگی و این روابط با اراده، برتری هستی‌شناختی را اعطا می‌کنند که توسط کثرت‌گرایانی مانند مک‌دنیل بر حسب درجات بالاتر «هستی» درک می‌شود.

بخش اول «هستی و زمان» با این نکته به پایان می‌رسد که «هرگز چیزی بیش از «هستی» غیراصیل دازاین، و دازاین به عنوان کمتر از یک کل [*als unganzes*] را در بر نمی‌گرفت» (۲۷۶).[۱۰] «دازاین» به انسانیت در حالت

۷. کازاتی (۲۰۲۱) این «آغاز دوم» را چنین توصیف می‌کند که در آن «بودِش و حقیقتِ آن قابل‌دسترسی، قابل‌فهم و قابل‌تصور می‌شوند» (ص. ۱۱۱). کاربردِ «Beyng» به‌جای «Being» نشان‌دهندهٔ تغییر دفترچه‌ها (دفترهای سیاه) از *Sein* به صورتِ کهن‌ترِ *Seyn* است. وراثال (۲۰۱۶) می‌نویسد که «بودش» (beyng) دلالتی «پویاتر، تاریخ‌مندتر و یگانه‌تر» دارد. هر دو اصطلاح، مفاهیمی بنیادی در هستی‌شناسی‌اند.

۸. تراونی (۲۰۱۶)، فاگنبلیات (۲۰۱۶) و دی چزاره (۲۰۱۸) به یهودستیزی در دفترهای متأخر هایدگر پرداخته‌اند. همان‌گونه که اسلوگا (۱۹۹۳) توضیح می‌دهد، بسیاری از فیلسوفان آلمانی آن دوره به دلایل ضدتجربی، نوعی نژادپرستی اسطوره‌پردازانه یا ایده‌آلیزه‌شده را بر نژادپرستی زیست‌شناختی ترجیح می‌دادند. همچنین بنگرید به فون هرمان (۲۰۱۶) و سیکا (۲۰۱۷).

۹. نوزده مقاله‌ای که در مجموعهٔ فارین و مالپاس (۲۰۱۶) دربارهٔ دفترچه‌ها آمده، به این بخش اشاره‌ای نمی‌کنند و به‌سختی توجهی نشان می‌دهند به اینکه هایدگر چگونه مرگ میلیون‌ها انسان در جنگ را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد.

۱۰ Kukla (۲۰۰۲), Feldman (۲۰۰۶), McManus (۲۰۱۵).

وجودی مشخص آن اشاره دارد که به عنوان «آن موجودی که در هستی خود، همین هستی برایش یک مسئله است» (۶۸) توصیف می‌شود. هایدگر ضرورت «طرح پرسش دربارهٔ امکان-برای-کل-بودن این موجود» (۲۷۶) را بیان می‌کند. «امکان-برای-هستی اصیل دازاین توسط وجدان تأیید می‌شود... با اشاره به اینکه دازاین یک امکان-برای-کل-بودن اصیل دارد، تحلیل اگزیستانسیال از ساختار «هستی» اولیه دازاین اطمینان حاصل می‌کند» (۲۷۷).

نیمهٔ اول بخش دوم، بر این اساس، دربارهٔ امکان-برای-کل-بودن دازاین بحث می‌کند. هایدگر روشن می‌کند که چگونه وجدان، امکان-برای-هستی را تأیید می‌کند – «در وجدان، دازاین خود را فرا می‌خواند» (۳۲۰). او سپس توضیح می‌دهد که چگونه دازاین می‌تواند از طریق قاطعیت به کل-بودن دست یابد: «پرسش دربارهٔ امکان-برای-کل-بودن، پرسشی واقعی و وجودی است. این پرسش توسط دازاین به عنوان قاطع پاسخ داده می‌شود» (۳۵۷). این یکپارچگی اصیل می‌تواند اجتماعی باشد: «وقتی دازاین قاطع است، می‌تواند 'وجدان' دیگران شود. تنها با بودن-خویشتن-اصیل در قاطعیت، مردم می‌توانند به طور اصیل با یکدیگر باشند» (۳۴۴). دازاینِ هم افراد و هم گروه‌های اجتماعی می‌تواند توسط وجدان فراخوانده شود و امکان اصیل برای کل-بودن را داشته باشد.[۱۱]

چگونگی اعطای برتری هستی‌شناختی توسط یکپارچگی در بحث‌های معاصر دربارهٔ ترکیب جهانی، یعنی این اصل که هر چیز موجود، چیز دیگری را تشکیل می‌دهد، نشان داده شده است. تد سایدر (۲۰۰۷) از ترکیب جهانی دفاع می‌کند که به ذرات خردفیزیکی هستی‌شناسی او اجازه می‌دهد تا چیزهای بزرگ‌تری مانند تنه‌های درخت را تشکیل دهند. دن کورمن (۲۰۱۵) اشاره می‌کند که ترکیب جهانی مستلزم وجود توده‌های صرف مانند «تراگ»ها (trogs) است که از هر تنه درخت و هر سگی، حتی در فاصلهٔ مکانی قابل توجه، تشکیل شده‌اند. اگر تنه‌های درخت و سگ‌ها وجود داشته باشند، ترکیب جهانی مستلزم آن است که هر جفت تنه-سگ یک «تراگ» را تشکیل دهد. کورمن وجود هر چیزی که «تا حدی پشمالو و تا حدی چوبی» (۱) باشد را انکار می‌کند. او وجود «تراگ»ها و به تبع آن ترکیب جهانی را رد می‌کند.

کثرت‌گرایی مک‌دنیل، کل‌هایی مانند تنه‌های درخت و سگ‌ها را از نظر هستی‌شناختی برتر از توده‌های صرف مانند «تراگ»ها می‌داند. او با این نوشته که «هایدگر بیانیهٔ بسیار روشنی از این آموزه ارائه می‌دهد که راه‌های زیادی برای بودن وجود دارد» (۱۲)، تمایز دوگانهٔ بین وجود و عدم وجود را که به طور تأثیرگذاری توسط ویلارد کواین (۱۹۶۹) دفاع شده است، رد می‌کند. مک‌دنیل با این باور که «هستی» «جنبه‌ای کمی» (۲۲۱) دارد، با سایدر موافق است که تنه‌های درخت، سگ‌ها و «تراگ»ها وجود دارند، در حالی که با نسبت دادن درجات بالاتری از «هستی» به تنه‌های درخت و سگ‌ها نسبت به «تراگ»ها، با کورمن نیز موافقت می‌کند. او توده‌های صرف مانند «تراگ»ها را به عنوان «موجودات از روی ادب» (۱۷۶) – «یک شیوهٔ بودن واقعاً منحط» (۱۴۲) – رد می‌کند. «تراگ»ها و دیگر توده‌های صرف وجود دارند، اما با درجات پایین‌تری از «هستی». همان‌طور که مک‌دنیل کثرت‌گرایی هستی‌شناختی را بیان می‌کند، «مفاهیم نیمه‌مرئولوژیکی یک کل یکپارچه و یک تودهٔ صرف را می‌توان بر حسب درجات «هستی» تعریف کرد: یک کل یکپارچه واقعی‌تر از اجزای مناسب خود است، در حالی که یک تودهٔ صرف کمتر از اجزای مناسب خود واقعی است» (۲۳۳-۲۳۴).[۱۲]

۱۱. کل بودنِ اصیل ابعادی دیگر همچون زمان‌مندی را دربرمی‌گیرد، به‌ویژه آنگونه که به‌واسطهٔ بودن-به‌سوی-مرگ تفسیر می‌شود. اما جوامع همان‌گونه که افراد می‌میرند، نمی‌میرند؛ ازاین‌رو روشن نیست که بودن-به‌سوی-مرگ چگونه می‌تواند در مورد آنها صدق کند.

۱۲ Kinkaid (۲۰۱۹), Stang (۲۰۱۹), and Casati (۲۰۲۱) remark favorably on McDaniel’s account of Heidegger’s ontology.

مک‌دنیل دو شکل دیگر از برتری هستی‌شناختی را مورد بحث قرار می‌دهد – داشتن سطح بالاتر در سلسله مراتب «هستی» و داشتن یک حالت غیررابطه‌ای از «هستی». از آنجا که او پیشنهاد می‌کند که یکپارچگی و اراده را بر حسب درجات «هستی» در نظر بگیریم، تنها این نوع برتری در اینجا به ما مربوط می‌شود.

هایدگر می‌نویسد که «اگر قرار است پیش‌نگاهی از «هستی» داشته باشیم، باید آن را به گونه‌ای ببینیم که وحدت آن اقلام ساختاری که به آن تعلق دارند و ممکن هستند را از دست ندهیم» (۲۷۵). تنه‌های درخت و سگ‌ها مراکز یکپارچهٔ قدرت تبیینی هستند، برخلاف «تراگ»ها و اجزای کوچک‌ترشان. یک تنه درخت توضیح می‌دهد که چرا شاخه‌ها بالا می‌مانند، مواد مغذی چگونه در درخت حرکت می‌کنند و چرا ماشینی که به درخت برخورد کرده آسیب دیده است. یک سگ توضیح می‌دهد که چرا جای پا وجود دارد، چرا همسایه‌ها صدای پارس می‌شنوند و چرا صاحبش دیگر تنها نیست. «تراگ»ها توضیح بسیار غیریکپارچه‌ای از این شش پدیده ارائه می‌دهند، زیرا بخش تنه درخت سه پدیده و بخش سگ سه پدیدهٔ دیگر را توضیح می‌دهد. بخش‌هایی از سگ‌ها و تنه‌های درخت که برای کل بودن کافی نیستند، مانند پشم یا پوست به تنهایی، عموماً نمی‌توانند آنچه را که کل‌ها توضیح می‌دهند، توضیح دهند. وحدت تبیینی تنه‌های درخت و سگ‌ها به آنها درجات بالاتری از «هستی» نسبت به اجزای دلخواه و «تراگ»هایشان می‌دهد.[۱۳]

این گزارش کثرت‌گرایانهٔ هستی‌شناختی از سگ‌ها، تنه‌های درخت، اجزای صرف آنها و «تراگ»ها نشان می‌دهد که چرا «کل-بودن» به طور طبیعی به عنوان حالت اصیل «دازاین» در نظر گرفته می‌شود. به عنوان کل‌هایی با قدرت تبیینی، تنه‌های درخت و سگ‌ها از نظر هستی‌شناختی برتر از اجزای صرف خود و توده‌های صرف مانند «تراگ»ها هستند. (در حالی که یک تنه درخت خود بخشی صرف از یک درخت است، به طور طبیعی درجات پایین‌تری از «هستی» نسبت به یک درخت، اما درجات بالاتری از «هستی» نسبت به تکه‌های پوست به آن اختصاص داده می‌شود.) «هستی» ما نیز به بهترین وجه به عنوان یک کل و نه به عنوان یک جزء صرف یا یک تودهٔ صرف درک می‌شود.

حالات غیراصیل «هستی» را می‌توان به عنوان اجزای صرف و توده‌های صرف درک کرد. سه حالت اصلی غیراصیل که «هستی و زمان» مورد بحث قرار می‌دهد، عبارتند از: گفتگوی بیهوده که در آن «آنچه دربارهٔ آن صحبت می‌شود تنها به طور تقریبی و سطحی درک می‌شود» (۲۱۲)، کنجکاوی که «تنها به دنبال تازگی است تا از آن به تازگی دیگری بپرد» (۲۱۶)، و نوع مرتبطی از «ابهام» که «همیشه به کنجکاوی آنچه را که می‌جوید پرتاب می‌کند؛ و به گفتگوی بیهوده ظاهری می‌دهد که گویی همه چیز در آن تصمیم‌گیری شده است» (۲۱۷). در حالی که ارتباطات، تحقیق و وضوح اصیل، درک واقعی را توضیح می‌دهند، این بخش‌ها از آنها این کار را نمی‌کنند. آنها صرفاً ظواهر سطحی کل‌هایی هستند که درک را توضیح می‌دهند، درست همان‌طور که پشم سگ و پوست تنه درخت، ظواهر سطحی هستند که نمی‌توانند آنچه را که کل‌ها توضیح می‌دهند، توضیح دهند.

هایدگر توصیف می‌کند که چگونه ماشین‌ها می‌توانند چیزها را به گونه‌ای ساختاربندی کنند که «هستی» غیراصیل شود و گاهی این را [*Machenshaft*] می‌نامد. در «پرسش دربارهٔ تکنولوژی» (۱۹۵۴)، او یک سد برق‌آبی را توصیف می‌کند که با «چارچوب‌بندی» [*Ge-stell*] رودخانه به عنوان «ذخیرهٔ آماده» [*Bestand*]، «هستی» رودخانه را غیرقابل دسترس می‌کند. او سیستم جدید تولید برق را یک هیولای «تراگ»-مانند می‌داند

۱۳. لوئیس (۱۹۸۳) ویژگی‌های طبیعی را به‌منزلهٔ تبیین‌کنندهٔ پدیده‌ها در نظر می‌گیرد. مک‌دانیل، بودن را با همین طبیعی‌بودگی یکی می‌داند: «یک ویژگی به میزانی طبیعی است که وجود دارد» (ص. ۴۶).

که رودخانه را چارچوب‌بندی می‌کند و «هستی» آن را انکار می‌کند. او سپس «خطر نهایی» را توصیف می‌کند – اینکه خود انسان‌ها «باید به عنوان ذخیرهٔ آماده در نظر گرفته شوند» (۱۰) زیرا تکنولوژی آنها را چارچوب‌بندی می‌کند. با ترس از اینکه انسان‌ها با ورود به ترکیبات «تراگ»-مانند با ماشین‌های غیرانسانی، «هستی» خود را از دست می‌دهند، او می‌نویسد که «دقیقاً هیچ‌کجا انسان امروز دیگر با خود، یعنی با ذات خود، روبرو نمی‌شود» (۱۰).

ما با «هستی» مصنوعات در خلق یا استفاده از آنها روبرو می‌شویم. هایدگر می‌نویسد که «تنها به عنوان شکل‌دهنده، انسان عظمت «هستی» را می‌آموزد» (۱۴۰)، همان‌طور که کارستن هریس (۲۰۰۹) اشاره می‌کند و خلقت هنری را به عنوان پوئزیس یا «به-وجود-آوردن» درک می‌کند. کورمن نیز ارادهٔ خالق را به عنوان عاملی برای اعطای «هستی» به چیزهای جدا از هم از نظر مکانی در نظر می‌گیرد و دربارهٔ «یک اثر هنری متشکل از چندین بخش جدا از هم: تفاوت هستی‌شناختی مهم بین آن و یک «تراگ»، وجود نیت‌های خلاقانهٔ مرتبط در یک مورد و عدم وجود آنها در مورد دیگر است» (۱۵۴). مک‌دنیل با این موضوع موافق است و پیشنهاد می‌کند که سطوح متوسطی از برتری هستی‌شناختی به مصنوعات نسبت داده شود و به «درجات بودن» استناد می‌کند، درست همان‌طور که در توصیف «یک کل یکپارچه» (۲۳۳) عمل می‌کند: «شاید مصنوعات واقعی‌تر از اجزای جدا نشدهٔ دلخواه خود باشند اما کمتر از ذرات تشکیل‌دهندهٔ خود واقعی باشند» (۲۳۴).

هایدگر به طور مشهوری توصیف می‌کند که چگونه «هستی» تجهیزات در استفاده از آنها درک می‌شود:

> هر چه کمتر به شیء-چکش خیره شویم و بیشتر آن را به دست بگیریم و استفاده کنیم، رابطهٔ ما با آن ابتدایی‌تر می‌شود و به طور آشکارتر به عنوان آنچه هست – به عنوان تجهیزات – درک می‌شود. خود چکش‌کاری، «دستکاری‌پذیری» [*Handlichkeit*] خاص چکش را آشکار می‌کند. نوع «هستی» که تجهیزات دارا هستند – که در آن خود را به درستی آشکار می‌کند – را ما «آمادگی-برای-دست» [*Zuhandenheit*] می‌نامیم (۹۸).

هم خلقت و هم استفاده از مصنوعات، شامل روابطی برتر از نظر هستی‌شناختی با اراده است. هایدگر می‌نویسد که «بودن-در-جهان اساساً مراقبت است» (۲۳۷)، و اینکه «اراده کردن و آرزو کردن با ضرورت هستی‌شناختی در «دازاین» به عنوان مراقبت ریشه دارند» (۲۳۸). مراقبت می‌تواند پیوندهای هستی‌شناختی عمیقی بین ابژه‌هایش و «هستی» ما ایجاد کند. اراده، تجلی مراقبت است.

غیراصیل بودن، که قبلاً به عنوان نقص در یکپارچگی مورد بحث قرار گرفت، می‌تواند به عنوان نقص در اراده نیز درک شود. هایدگر ««هستی» دازاین به عنوان مراقبت» (۲۳۵) را زمینهٔ هستی‌شناختی اراده می‌داند. برای «دازاین»، دستیابی به یکپارچگی اصیل با دستیابی به شکل متمایزی از اراده همراه است. اشکال گفتگوی بیهوده، کنجکاوی و ابهامی که هایدگر از آنها انتقاد می‌کند، شامل ارادهٔ قاطع برای درک نیستند و اغلب هیچ درکی را به همراه ندارند. ماشین‌سازی، عکسِ مواجهه با «هستی» یک ابزار هنگام استفاده از آن است. شما به عنوان ذخیرهٔ آمادهٔ ابزار چارچوب‌بندی می‌شوید و «هستی» خود را از دست می‌دهید، زیرا ابزار از شما استفاده می‌کند.

اینکه آیا هایدگر کثرت‌گرایی هستی‌شناختی را پذیرفته است، بحث‌برانگیز است. دنیس مک‌مانوس (۲۰۱۳) و جان هاگلند (۲۰۱۳) ادعا می‌کنند که هایدگر کثرت‌گرایی را بررسی کرد، اما پس از مواجهه با پارادوکس‌ها آن را

غیرقابل دفاع یافت. فیلیپو کازاتی (۲۰۲۱) با یک تفسیر دیالتیستی نوآورانه پاسخ می‌دهد که به کثرت‌گرایان اجازه می‌دهد تناقضات موجود در این پارادوکس‌ها را بپذیرند. شواهد متنی کازاتی مبنی بر اینکه هایدگر به دنبال یک راه‌حل دیالتیستی بود، مشکلاتی را برای دیدگاه آدریان مور (۲۰۱۵) مبنی بر رد کثرت‌گرایی توسط هایدگر ایجاد می‌کند. حتی غیرکثرت‌گرایان نیز می‌توانند ارتباطات بین یکپارچگی، اراده، هستی‌شناسی و ارزش مورد نیاز برای «استدلال برای فاشیسم» را بپذیرند، همان‌طور که دیوید ایگان (۲۰۱۹) نشان می‌دهد. (خوانندگان غیرعلاقه‌مند به کثرت‌گرایی می‌توانند به مطالب سیاسی‌تر در بخش ۳ بروند.)

مک‌مانوس و هاگلند راه‌های متعدد «هستی» کثرت‌گرا را به عنوان تولیدکنندهٔ پارادوکس‌ها می‌بینند. مک‌مانوس «ظهور یک بازگشت» (۶۶۷) را می‌بیند – آیا راهی برای «هستی» برای راه‌های «هستی» وجود دارد، و راهی برای راه‌های راه‌ها، و همین‌طور تا بی‌نهایت؟ او می‌نویسد: «دلیل برای تردید در اینکه آیا هایدگر به دیدگاهی ثابت از آن یا اهمیت آن در دورهٔ «هستی و زمان» دست یافته است وجود دارد»، اما این بازگشت را به گونه‌ای توصیف می‌کند که او را در آثار بعدی «در آستانهٔ ناامیدی» (۶۶۸) قرار می‌دهد. هاگلند پارادوکس‌های معنایی را ناشی از ادعای هایدگر می‌داند که ««هستی»، در مقابل، یک موجود «نیست». این‌طور نیست که «هستی» اصلاً وجود داشته باشد، هرگز. به همین دلیل است که در بیانیهٔ این تز، کلمهٔ «است» در گیومه قرار دارد: از آنجا که موجودات همه و تنها چیزهایی هستند که وجود دارند، حتی استفاده از این فعل در صحبت از «هستی» کاملاً نامناسب است» (۵۳).

در «هایدگر و تناقض هستی»، کازاتی با استفاده از دیالتیسم، که تناقضات واقعی را مجاز می‌داند، به این پارادوکس‌های هستی‌شناختی می‌پردازد. بازگشت مک‌مانوس همان چیزی است که گراهام پریست (۲۰۰۲) آن را «طرحواره‌ای محصور» می‌نامد، با چیزی که هم در داخل و هم در خارج از یک کلیت ثابت قرار دارد. کازاتی اشاره می‌کند که «دیالتیست‌ها «پارادوکس‌های محصور» را به عنوان نمونه‌های پارادایماتیک تناقضات واقعی در نظر می‌گیرند» (۹۵). هاگلند «هستی» را توسط قیود وجهی تعیین‌شده می‌داند و «یکی از این قیود وجهی مرتبط، منطقی است» (۹۹). دیالتیسم پارادوکس هاگلند را با اجازه دادن به تناقضات دربارهٔ اینکه آیا «هستی» یک موجود است، حل می‌کند. همان‌طور که کازاتی دیدگاه حاصل را بیان می‌کند، ««هستی» می‌تواند موضوع یک ادعا باشد و در عین حال، «هستی» نمی‌تواند موضوع یک ادعا باشد» و ««هستی» یک موجود است و «هستی» یک موجود نیست» (۹۵).[14] او به اظهارات مطلوب هایدگر دربارهٔ دیالتیسم اشاره می‌کند، برای مثال اینکه «اصل منطق متعارف، یعنی قانون پرهیز از تناقض، باید نابود شود» تا «دقیقاً تناقض را به عنوان ویژگی اساسی همهٔ آنچه واقعی است، تأیید کند» (۱۰۷).[15]

مور، هایدگر را نه به عنوان یک کثرت‌گرا، بلکه به عنوان «قهرمان تک‌معنایی بودن «هستی»» (۱۳) تفسیر می‌کند که همهٔ چیزهای موجود را به یک شکل موجود می‌داند.[16] او هایدگر و کواین را در توافق بر این می‌بینند که تنها یک راه برای وجود داشتن وجود دارد، در حالی که مک‌دنیل و کازاتی آنها را مخالف می‌دانند. تفسیر

---

۱٤. Dahlstrom (۱۹۹۴) پارادوکسی مشابه را بررسی می‌کند. او می‌نویسد: «بازیافت معنای "بودن" نمی‌تواند وظیفه‌ی علم باشد، دست‌کم نه علمی که تنها تا آن‌جا با یک اُبژه سروکار دارد که آن اُبژه حاضر است یا می‌تواند حاضر باشد» (ص. ۷۷۷). و می‌پرسد: «آیا خودِ هستی‌شناسی بنیادینی که در هستی و زمان دنبال می‌شود، یک علم نیست؟» (ص. ۷۷۸).
Casati (۲۰۲۱) این پارادوکسِ تمایزبخشی را اُنتیک و نه اُنتولوژیک می‌داند.

۱۵ Citing Heidegger (۲۰۱۲)

۱٦ Also Deleuze (۱۹۹٤), Moore (۲۰۱۲).

مور از پارادوکس‌های هستی‌شناختی که کثرت‌گرایی را آزار می‌دهد، اجتناب می‌کند. اما هایدگر انکار عدم تناقض را برای حل پارادوکس‌های هستی‌شناختی بررسی می‌کند و یک تفسیر کثرت‌گرا این را بهتر توضیح می‌دهد.

گزارش ایگان از اصالت، کثرت‌گرایی را فرا نمی‌خواند، اما همچنان کل‌های یکپارچه‌ای را که توسط اراده به هم پیوسته‌اند، به عنوان برتر و با ارزش از نظر هستی‌شناختی تلقی می‌کند.[17] او اهمیت یکپارچگی و اراده را در توضیح اینکه چگونه «هر مورد از تجهیزات اساساً بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر است» ذکر می‌کند و می‌نویسد که «یک صندلی به عنوان یک صندلی ظاهر می‌شود زیرا در یک کل بزرگ‌تر از کنش معنادار جایگاهی دارد. در لحظات اصیل خود، «دازاین» اهمیت آن کل را به عنوان چیزی که به آن پاسخگو است و اهمیت مداوم آن توسط پاسخ‌های «دازاین» شکل می‌گیرد، درک می‌کند» (۱۵۵). در بخشی با عنوان «تحلیل «دازاین» به عنوان هستی‌شناسی بنیادین» (۳۷)، او به سخن هایدگر اشاره می‌کند که «هستی‌شناسی بنیادین، که تنها همهٔ هستی‌شناسی‌های دیگر می‌توانند از آن نشأت بگیرند، باید در تحلیل وجودی «دازاین» (BT ۱۳) جستجو شود» (۳۹). او ارزشی را که هایدگر به اهمیت هستی‌شناختی «دازاین» اصیل نسبت می‌دهد، تشخیص می‌دهد و اشاره می‌کند که «گویی «ناقص» و «غیراصیل» خودشان با قضاوت ارزشی منفی همراه نبودند، او همچنین به «دازاین» غیراصیل به عنوان «گمشده» و «سقوط کرده» اشاره می‌کند» (۷۸). بنابراین، تفسیر بی‌طرفانهٔ ایگان نسبت به کثرت‌گرایی، روابط «دازاین» اصیل با یکپارچگی و اراده را به عنوان کسب ارزش از برتری هستی‌شناختی تشخیص می‌دهد.

همان‌طور که ایگان پیشنهاد می‌کند، اهمیت هستی‌شناختی و ارزش یکپارچگی و اراده ممکن است نیازی به کثرت‌گرایی نداشته باشد. غیرکثرت‌گرایان می‌توانند استفاده از چکش را از نظر هستی‌شناختی برتر از صرفاً نگاه کردن به آن بدانند، در حالی که منکر این هستند که راه‌های «هستی» این را توضیح می‌دهند. آنها ممکن است برای مثال ادعا کنند که یکپارچگی و اراده برای برتری هستی‌شناختی کافی هستند، حتی بدون بنیادهای هستی‌شناختی عمیق‌تر. کثرت‌گرایان می‌توانند پاسخ دهند که راه‌های «هستی» توضیح اساسی‌تری از برتری هستی‌شناختی ارائه می‌دهند. این در واقع یک مزیت است، اگرچه شاید غیرکثرت‌گرایان بتوانند با توسعهٔ بیشتر دیدگاه خود با آن مطابقت کنند.

با این حال، بحث‌های بین کثرت‌گرایان و غیرکثرت‌گرایان هرچه باشد، هر دو شواهد متنی را تشخیص می‌دهند که هایدگر واقعیت و ارزش بیشتری را به کل‌های یکپارچه و به خلقت یا کنترل توسط اراده نسبت می‌دهد. همهٔ گزارش‌های هستی‌شناسی هایدگر که این را تشخیص می‌دهند، به «استدلال برای فاشیسم» می‌رسند.

۳. مقدمهٔ اجتماعی: جوامع فاشیستی یکپارچه‌تر و ارادی‌تر از جوامع لیبرال هستند

در نوامبر ۱۹۳۳، هیتلر یک همه‌پرسی دربارهٔ خروج از جامعهٔ ملل برگزار کرد. هایدگر به عنوان رئیس دانشگاه فرایبورگ، سخنرانی‌ای ایراد کرد و دانشجویان را به رأی مثبت تشویق کرد. او سخنان خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «انقلاب ناسیونال سوسیالیستی در حال ایجاد تحول کامل در وجود آلمانی [*Dasein*] ما است» (۴۶).

---

۱۷. بسیاری از مقالات در **McManus (۲۰۱۵)** نیز به‌طور مشابه، کلّیت و اراده را از طریق اصالت به هستی‌شناسی و ارزش پیوند می‌زنند، بدون آن‌که به کثرت‌گرایی ارجاع دهند. به‌ویژه **Guignon (۲۰۱۵)** و **Käufer (۲۰۱۵)** را ببینید، همچنین **Carlisle (۲۰۱۵)** و **Withy (۲۰۱۵)**. **Mulhall (۲۰۱۵)** یک پارادوکس هستی‌شناختی می‌بیند – «اصالت مسئله‌ی زیستنِ این نابسندگیِ ذاتیِ خویشتن است — شکاف میان آن‌چه هست و آن‌چه می‌تواند باشد» (ص. ۲۶۸). اینکه آیا دیالتیئیسم در این‌جا کمکی می‌کند یا نه، هنوز مشخص نیست.

او نتیجه می‌گیرد: «اجازه ندهید گزاره‌ها و 'ایده‌ها' قواعد «هستی» [*Sein*] شما باشند. تنها پیشوا، واقعیت و قانون حال و آیندهٔ آلمان است. بیاموزید که عمیق‌تر و عمیق‌تر بدانید: از این پس هر چیزی نیازمند تصمیم و هر عملی نیازمند مسئولیت است. هایل هیتلر!» (۴۷).[۱۸]

یکپارچگی و اراده توضیح می‌دهند که چگونه هایدگر می‌توانست فاشیسم را به عنوان متحول‌کنندهٔ «دازاین» آلمانی و پیشوا را به عنوان تجسم واقعیت آلمان ببیند. جوامعی که به آرمان فاشیستی دست می‌یابند، کل‌های یکپارچه‌تری هستند که ارادهٔ پیشوا را مانند مصنوعات بیان می‌کنند، در حالی که جوامعی که به آرمان لیبرال دست می‌یابند، شبیه توده‌های صرف هستند. به زبان ساده، جوامع فاشیستی مانند چکش هستند، در حالی که جوامع لیبرال مانند «تراگ»ها هستند. برای توضیح، جوانان را در یک عصر شنبه در جوامعی که به هر یک از این آرمان‌ها نزدیک می‌شوند، تصور کنید.

جوانان جامعهٔ فاشیستی در یک رژهٔ نظامی راهپیمایی می‌کنند، به دستور پیشوای خود و با هماهنگی زیردستان وفادارش. موسیقی مارش ملت نواخته می‌شود و زنان جوان با لباس‌های سنتی تشویق می‌کنند. همهٔ آنها از یک قومیت هستند، شاید به دلیل اخراج‌ها یا کشتارهای گذشته به دستور پیشوا. آنها بر خاک اجدادی خود ایستاده‌اند، جایی که سنت‌های تاریخی گرامی داشته می‌شود و اشکال فرهنگی جدید یا خارجی مورد تحقیر قرار می‌گیرند. سخنرانی پیشوا برای شهروندان دربارهٔ پیروزی‌های نظامی اخیر، اوج جشن‌هاست. او خوش‌بینی خود را ابراز می‌کند که شور و نشاط رزمی که تحت حکومت او پرورش یافته است، به فتوحات بیشتر منجر خواهد شد، که شایستهٔ یک ملت بزرگ است.

ارادهٔ پیشوا نظم را بر این جامعهٔ فاشیستی تحمیل می‌کند و به آن یکپارچگی و «هستی» مانند یک چکش می‌بخشد. شکل و فعالیت‌های آن توسط ارادهٔ خالقان و کاربران آن، به ویژه پیشوا، تعیین می‌شود. آن اراده می‌تواند آن را برای درهم شکستن چیزهای دیگر هدایت کند. متشکل از یک قوم، یک کل محکم و متحد است.[۱۹]

هایدگر با تأیید این ویژگی‌های فاشیسم را به رسمیت شناخت. در «طبیعت، تاریخ، دولت ۱۹۳۳-۱۹۳۴» (۲۰۱۳)، او ادعا می‌کند که مردم زمانی از نظر هستی‌شناختی برتر می‌شوند که ارادهٔ یک پیشوا به آنها نظم دهد.[۲۰] او می‌نویسد که «نظم، راه انسانی «هستی» است و بنابراین راه «هستی» مردم نیز هست» (۴۹). او روشن می‌کند که منظورش «نظم به معنای نظم حکومت، فرادستی و فرودستی، رهبری و پیروی است. و با این حال، نظم تسلط، نظم قدرت، به چه معناست؟ - ارادهٔ یکی در ارادهٔ دیگران اجرا می‌شود، که بدین ترتیب به حاکم‌شدگان تبدیل می‌شوند» (۵۸). یک پیشوا این نظم را فراهم می‌کند: «بالاترین تحقق «هستی» انسانی در دولت اتفاق می‌افتد. دولت پیشوا [*Führerstaat*]، آن‌گونه که ما داریم، به معنای تکمیل توسعهٔ تاریخی است: تحقق مردم در رهبر» (۶۴).

---

۱۸ Wolin (۱۹۹۳).

۱۹. **Vallier (۲۰۲۳)** دربارهٔ ترویج «خیر مشترکِ کلّی/تام» از سوی اینتگرالیست‌های کاتولیک بحث می‌کند؛ خیری که شامل خیرهای گروهی و خیرهای ماوراءطبیعی نیز می‌شود (ص. ۳۵). جنبش‌های اینتگرالیستی مانند **Integralismo Lusitano** و **Action Française** غالباً از رژیم‌های فاشیستی حمایت می‌کردند.
گرچه اهمیت ریشه‌شناختی آن روشن نیست، **integralis** در لاتینِ قرون وسطا به معنای «تمام/کلّی» است.

۲۰. این متن، خلاصه‌ای از سمینارهای هایدگر به‌قلم دانشجویان است که او پیش از انتشار آن را مرور کرده است. ویراستاران خاطرنشان می‌کنند: «اگرچه نمی‌توانیم بر این متن به‌عنوان گزارشی کلمه‌به‌کلمه از گفته‌های هایدگر تکیه کنیم، اما معقول است که آن را گواهی خوب بر محتوای اساسیِ دیدگاه‌هایی بدانیم که او در طول این سمینار مطرح کرده است» (ص. ۲).

ناسیونالیسم قومی نظامی‌گرا نیز مشخصهٔ فاشیسم است.[21] این ویژگی در بحث‌های هایدگر دربارهٔ چگونگی ارتباط مردم و دولت‌ها با قلمرو بیان می‌شود. سازمان سیاسی به قومیت گره خورده است: «مردم و دولت دو واقعیت نیستند که ما بتوانیم آنها را به طور جداگانه، گویی از یکدیگر، مشاهده کنیم. دولت، «هستی» برجستهٔ مردم است» (۵۷). او بعداً ادعا می‌کند که «نمی‌توان نظریه‌ای از دولت را بنا نهاد که از قبل بر پیوندهای خاصی با «هستی» یک مردم استوار نباشد» (۵۷). او گروه‌های قومی را به قلمرو خاصی مرتبط می‌داند و دربارهٔ مردمی که به زودی مورد هدف دولت آلمان قرار خواهند گرفت، بحث می‌کند: «برای یک مردم اسلاو، ماهیت فضای آلمانی ما قطعاً متفاوت از آنچه برای ما آشکار می‌شود، آشکار خواهد شد؛ برای عشایر سامی، شاید هرگز آشکار نشود» (۵۶). او این را برای یک مردم مناسب می‌داند که «بر خاک و فضا حکومت کنند، به سمت گستره‌ای وسیع‌تر به بیرون کار کنند، با دنیای بیرون تعامل داشته باشند» (۵۵). «تعامل» [*Verkehr*] به فعالیت‌های صلح‌آمیز مانند تجارت و گردشگری محدود نمی‌شود. این شامل گسترش مرزها با فتح قلمرو است: «فضای دولت، قلمرو، مرزهای خود را با تعامل، با کار کردن در گستره‌ای وسیع‌تر پیدا می‌کند» (۵۶).

ما به جامعهٔ لیبرال روی می‌آوریم که متشکل از دانشجویان در سراسر پردیس‌های دانشگاهی متنوع قومی یک دموکراسی مدرن است.[22] بسیاری برای فعالیت‌هایی که از آنها لذت می‌برند - رقص، ورزش، بازی‌های نقش‌آفرینی - گرد هم می‌آیند. اجتماعی‌ها معاشرت می‌کنند، درس‌خوان‌ها مطالعه می‌کنند، منزوی‌ها خلوت می‌یابند، یهودیان متدین شبات را رعایت می‌کنند و یک گروه مطالعاتی فلسفه دربارهٔ یک مقاله بحث می‌کنند. برخی با شرکای عاشقانهٔ خود در این رویدادها هستند، در حالی که زوج‌های دیگر (و برخی چندتایی‌ها که $n > ۲$) سرگرمی خود را دارند. آزادی و تنوع در لباس پوشیدن، انتخاب شرکای عاشقانه، مصرف مواد مست‌کننده، داشتن دیدگاه‌های سیاسی و لذت بردن از هنر و موسیقی وجود دارد. چیزهای جدید و خارجی با علاقه و کنجکاوی نگریسته می‌شوند. جامعهٔ دانشگاهی تمایز عمیقی بین دانشجویان خارجی و بومی قائل نمی‌شود. در حالی که همه از آسیب رساندن یا بی‌احترامی به دیگران اجتناب می‌کنند، در غیر این صورت آنچه را که می‌خواهند می‌گویند و آن‌گونه که می‌خواهند زندگی می‌کنند.

این جامعهٔ لیبرال بیشتر شبیه یک تودهٔ صرف از افراد است تا جامعهٔ فاشیستی. محدودیت‌های داخلی و عدم وحدت آن مانع از هماهنگی برای جنگ‌ها یا نسل‌کشی‌ها می‌شود. هیچ ارادهٔ فراگیری شکل آن را تعیین نمی‌کند، چه رسد به اراده‌ای که بر همهٔ دیگران حکومت کند، بلکه در عوض اراده‌های فردی انباشته شده و تأثیرات خارجی. ساخته شده از بخش‌های متفاوت که با اراده به هم متصل نشده‌اند، معادل اجتماعی یک «تراگ» است.

هایدگر ریشه‌های فردگرایی لیبرال را دنبال می‌کند و ادعا می‌کند که «در رنسانس آغاز شد، زمانی که فرد انسانی، به عنوان شخص، به عنوان هدف همهٔ «هستی» مطرح شد» (۴۲).

> همه چیز، و بنابراین سیاست نیز، اکنون به حوزه‌ای منتقل می‌شود که در آن انسان مایل و قادر به زندگی کامل است. بنابراین سیاست، هنر، علم و همهٔ دیگران به حوزه‌های ارادهٔ فردی برای توسعه تنزل می‌یابند، و این همه بیشتر با گسترش آنها از طریق دستاوردهای غول‌پیکر و در نتیجه

۲۱ Griffin (۱۹۹۱), Stanley (۲۰۱۸).
۲۲ Mill (۱۸۵۹).

> تخصصی شدن آنها. در زمان‌های بعد، به همهٔ حوزه‌های فرهنگ اجازه داده شد تا هرچه بیشتر از هم دور شوند تا زمانی که دیگر نتوان آنها را به عنوان یک کل در نظر گرفت، تا به امروز، خطر چنین رفتاری خود را با وضوح عنصری در فروپاشی دولت ما نشان داد. (۴۲)

او بیشتر توضیح می‌دهد که منظورش از «مردم [*Volk*]» چیزی شبیه «انبوه مردم پراکنده: در اینجا ما تجمعی از زیردستان را می‌بینیم» (۴۳) نیست. به جای چنین تجمعی، منظورش یک کل یکپارچه با قدرت‌های علّی متمایز خود، به ویژه قدرت‌های خشونت‌آمیز است: «به معنای جامع‌تر، ما از اصطلاح *Volk* زمانی استفاده می‌کنیم که از چیزی شبیه 'مردم مسلح' صحبت می‌کنیم» (۴۳).

۴. مقدمهٔ ارزشی: چیزهای برتر از نظر هستی‌شناختی بهتر هستند

«بهتر» در مقدمهٔ ارزشی، نوعی از خوبی را نسبت می‌دهد که کنش سیاسی را توجیه می‌کند. انواع بسیاری از خوبی (ارزش اخلاقی، تقدس، معقولیت) ممکن است به «هستی» نسبت داده شود و سیستم‌های سیاسی و اقدامات مختلفی را برای ایجاد آنها توجیه کند. بنابراین راه‌های بسیاری برای پذیرش مقدمهٔ ارزشی وجود دارد. تأثیر آن در «استدلال برای فاشیسم» این است که به جامعهٔ فاشیستی ارزش نسبت می‌دهد و کنش سیاسی را به سمت ایجاد، حفظ و اطاعت از آن هدایت می‌کند. نسبت دادن انواع ناچیز ارزش ممکن است از نتایجی پشتیبانی کند که برای توجیه کنش سیاسی بزرگ بسیار ضعیف هستند – شاید اینکه فاشیسم در به موقع رساندن قطارها بهتر است، یا اینکه مد فاشیستی برای فاشیست‌ها شیک است. هایدگر در عوض اهمیت فوق‌العاده‌ای را به «هستی» نسبت می‌دهد و از نتایج افراطی حمایت می‌کند.

تأملات هایدگر دربارهٔ جنگ در یادداشت‌های دفترچهٔ اواخر دههٔ ۱۹۳۰ او، ارزش فوق‌العاده‌ای را که او به «هستی» نسبت به زندگی انسان می‌دهد، آشکار می‌کند. با تأمل در جنگ جهانی اول، او با تأیید توصیف می‌کند که چگونه «روح سنگرها [*Frontgeist*] خود را جمع کرد و حواس‌پرتی سیاسی را به نظمی واداشت»، با اهمیتی در نهایت مبهم برای «تجربهٔ یک بار چیزهایی که دربارهٔ آن «دا-زاین» غیرقابل تصور هستند و برای مدت طولانی به آنها پایبند بودن» (XI:۱۶). او سپس از آینده‌ای هشدار می‌دهد که در آن «عظمت تاریخ به دست کسانی می‌افتد که کوچک هستند»، و این را به عنوان «یک نابودی وهم‌آور و کاملاً نادیده گرفته شده - که چون نابودی حقیقت بینگ است، بی‌نهایت از هرگونه نابودی موجودات، مانند یک جنگ جهانی جدید، فراتر خواهد رفت» (XI:۱۶) توصیف می‌کند.

جنگ جهانی اول حدود ۲۰ میلیون انسان را نابود کرد؛ جنگ جهانی دوم به زودی بیش از ۵۰ میلیون نفر را خواهد کشت. حتی اگر هایدگر تلفات بالاتر جنگ جهانی جدید را پیش‌بینی نمی‌کرد، ممکن بود از وحشیگری مطلق جنگ قبلی، با میلیون‌ها کشته در جنگ سنگر توسط مسلسل و گاز سمی، عقب‌نشینی کند. با این حال، او «نابودی حقیقت بینگ» را «بی‌نهایت فراتر» از آن می‌داند.

کم‌اهمیت جلوه دادن جنگ در سراسر دفترچه‌ها، ارزیابی افراطی هایدگر از «هستی» نسبت به زندگی انسان را تأیید می‌کند. یک یادداشت قبلی بیان می‌کند: «اینکه 'جنگ جهانی' بر زمین مستقر شد، در واقع هنوز یک مصیبت بسیار کوچک بود - زیرا هیچ ضرورتی برای خلاقیت به وجود نیاورد و تنها فرصت‌هایی برای مصلحت‌اندیشی ایجاد کرد» (VI:۱۵۶). او بعداً می‌نویسد: «یک بار دیگر - جنگ وحشتناک‌ترین چیز نیست -

نگران‌کننده‌تر، فقدان نیاز به اهداف از سوی زندگی تاریخی پیچیده است» (IX:۲۹). او حالات غیراصیل «هستی» که توسط مدرنیته ترویج می‌شود را وحشتناک‌تر از جنگ می‌داند:

> جنگ، حتی اگر فرصت و شکلی برای قهرمانی همیشه متنوع باشد، وحشتناک است. اما این حتی وحشتناک‌تر است: مردمی غیرتاریخی، کور نسبت به ریشه‌کن شدن خود، و بدون فداکاری خون و بدون تخریب خارجی، در میان بزرگ‌ترین هیاهوی تاریخ‌نگارانهٔ همهٔ سخنوران و خبرنگاران روزنامه‌نگار خود تلوتلو می‌خورند، بی‌تفکری به عنوان عقل به حساب می‌آید، و دومی ذات خود را در محاسبهٔ بی‌قید و شرط تضمین می‌کند. (XIII:۹۹)

هایدگر بعداً توضیح می‌دهد که از «غفلت این جامعه از امکان تاریخی که شامل تصمیمی دربارهٔ حقیقت بینگ است، وحشت‌زده است. جنگ‌ها و انقلاب‌ها، حتی اگر با ابعاد غول‌پیکر باشند، حوادث سطحی باقی می‌مانند» (XIII:۱۱۱).

پس از جنگ، هایدگر به طور مشابه اهمیت نسل‌کشی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد و می‌نویسد که «کشاورزی اکنون یک صنعت غذایی موتوری است، در اصل همان ساخت اجساد در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های نابودی، همان محاصره و گرسنگی دادن به دهقانان، همان ساخت بمب هیدروژنی است.»[۲۳] او همهٔ این اشکال ماشین‌سازی را به عنوان تضعیف‌کنندهٔ روابط اصیل با «هستی» محکوم می‌کند، بدون توجه به اینکه آیا آنها میلیون‌ها نفر را تغذیه می‌کنند یا می‌کشند.

این اظهارات پس از جنگ، مانند بخش‌های دفترچه، افکار هایدگر را زمانی نشان می‌دهد که هیچ دولت فاشیستی نمی‌توانست به او پاداش دهد یا او را مجازات کند. دفترچه‌های خصوصی او تا سال ۲۰۱۴ پنهان ماندند و هیچ سودی برای حمایت از جنگ‌های هیتلر نداشتند. تا سال ۱۹۴۹، انگیزه‌های سیاسی به نفع تمایز کشاورزی موتوری از نسل‌کشی بود. رد این انگیزه‌ها نشان‌دهندهٔ دیدگاهی اصولی است که میلیون‌ها زندگی ارزش کمتری نسبت به روابط مناسب با «هستی» دارند.

اکراه هایدگر دربارهٔ صحبت صریح از «ارزش» نباید ما را از تفسیر او در اصطلاحات ارزشی منصرف کند. همان‌طور که کاترین بوتا (۲۰۱۴) اشاره می‌کند، هایدگر «اغلب از کلمهٔ 'ارزش' در گیومه استفاده می‌کند (برای مثال SZ: ۶۳؛ BaT: ۵۹)، که به نظر می‌رسد به این معناست که او از قبل این مفهوم را در رابطه با پروژهٔ هستی‌شناختی خود مشکل‌ساز می‌داند» (۲۹). هایدگر در واقع اهمیت ارزش، از جمله ارزش اخلاقی را رد می‌کند. اما او و ایگان تشخیص می‌دهند که او همچنان قضاوت‌های ارزشی مهمی از نظر سیاسی انجام می‌دهد، حتی اگر خود را این‌گونه توصیف نکند. نامیدن نابودی «هستی» «وحشتناک‌تر» یا «هولناک‌تر» از جنگ، نسبت دادن ارزش منفی شدید به آن است. هرمان فیلیپس (۱۹۹۹) بر این اساس می‌نویسد که «هایدگر دیدگاه اقتدارگرایانه‌ای از اخلاق را تأیید کرد» (۴۴۰)، با تغییر دیدگاه‌های او دربارهٔ منبع اقتدار در طول دوران حرفه‌ای‌اش.

هایدگر خود را به سنت قرون وسطایی متصل می‌کند که «هستی» را دارای اهمیت ارزشی بزرگی می‌دانست، در «هستی و زمان»:[۲۴]

---

۲۳ Quoted and translated in Lacoue-Labarthe (۱۹۹۰).
۲۴ Brogan (۲۰۰۵), Hacker-Wright (forthcoming).

در هستی‌شناسی قرون وسطایی، «هستی» به عنوان یک «ترانسندنس» (متعالی) تعیین می‌شود. خود ارسطو وحدت این «جهانی» متعالی را به عنوان وحدت قیاس در تقابل با کثرت بالاترین مفاهیم عام قابل اطلاق بر چیزها می‌دانست. با این کشف، با وجود وابستگی او به شیوه‌ای که مسئلهٔ «هستی» توسط افلاطون تدوین شده بود، او مسئلهٔ «هستی» را بر پایه‌ای اساساً جدید قرار داد. (۳)

گوریس و آرتسن (۲۰۱۹) توضیح می‌دهند که ترانسندنس به معنای واقعی کلمه «آنچه فراتر می‌رود» است و به «نجابت هستی که از ماده آزاد است» اشاره می‌کند. این برای سنت قرون وسطایی که اهمیت متافیزیکی و اخلاق بزرگی را به خدای غیرمادی (و همچنین به اشراف) نسبت می‌داد، مهم بود. در نظر گرفتن این سنت قرون وسطایی نشان می‌دهد که چقدر طبیعی بود که هایدگر مقدمهٔ ارزشی را بپذیرد.

کیهان‌شناسی قرون وسطایی همهٔ چیزها را در یک سلسله مراتب هستی‌شناختی به نام «زنجیرهٔ بزرگ هستی» یا *scala naturae* سازماندهی می‌کند. با داشتن بیشترین «هستی»، خدا در بالای زنجیره قرار دارد. او به ترتیب توسط فرشتگان، انسان‌ها، حیوانات، گیاهان، مواد معدنی و در نهایت نیستی دنبال می‌شود. همان‌طور که آرتور لاوجوی (۱۹۳۶) اشاره می‌کند، این کیهان‌شناسی از نو افلاطونیان تا چارلز داروین به طور گسترده پذیرفته شده بود و تا دهۀ ۱۷۰۰ موضوع شعر بود. او از «مقاله‌ای دربارهٔ انسان» اثر الکساندر پوپ (۱۷۳۴) نقل می‌کند:

زنجیرهٔ وسیع هستی، که از خدا آغاز شد؛ طبایع اثیری، انسانی، فرشته، انسان،
جانور، پرنده، ماهی، حشره! آنچه هیچ چشمی نمی‌تواند ببیند،
هیچ شیشه‌ای نمی‌تواند برسد! از بی‌نهایت تا تو،
از تو تا نیستی! (۶۰)

همان‌طور که لاوجوی اشاره می‌کند، بسیاری اصلی از کمال را پذیرفتند که نیازمند یک زنجیرهٔ پیوسته بدون حلقه‌های گمشده بود. پوپ می‌نویسد: «از زنجیرهٔ طبیعت هر حلقه‌ای که بزنی / دهم، یا ده‌هزارم، زنجیره را به یک اندازه می‌شکند» (۶۰). فیلسوف فرانسوی جی. بی. روبینه (۱۷۶۸) نوشت: «همهٔ درجات دقیق حیوانیت با موجوداتی به همان تعداد که می‌توانند در بر گیرند، پر شده‌اند» (۲۷۰)، و همین را دربارهٔ گیاهان و مواد معدنی می‌گوید.

لاوجوی توصیف می‌کند که چگونه این سلسله مراتب «هستی» به عنوان یک سلسله مراتب ارزش در نظر گرفته می‌شد، با اصل کمال که از نابرابری اجتماعی حمایت می‌کند.[۲۵] پوپ ادامه می‌دهد: «نظم اولین قانون بهشت است؛ و این را اعتراف کن / برخی هستند، و باید باشند، بزرگ‌تر از بقیه / ثروتمندتر، عاقل‌تر» (۲۰۶). مردم غیرسفیدپوست اغلب به عنوان حلقه‌های واسطهٔ بین انسان و حیوان دیده می‌شدند. همان‌طور که فلیکس گونتر (۱۹۰۶) بازگو می‌کند: «حلقهٔ گمشده در حدود پایین‌تر انسانیت جستجو می‌شد. غیرممکن تلقی نمی‌شد که در میان مردم دورافتاده‌تر موجودات نیمه‌انسان یافت شوند» (۲۳۴). لاوجوی به سوآم جنینز اشاره می‌کند که می‌نویسد: «جهان شبیه یک خانوادهٔ بزرگ و به خوبی تنظیم شده است که در آن همهٔ افسران و

۲۵. دوبوا (۱۹۸۲). کاربوفسکی (۲۰۱۳) دفاع ارسطو (۱۹۹۸) از بردگی طبیعی را بررسی می‌کند؛ دفاعی که شاید از دریافت شهودیِ یگانگی‌هایِ قیاسی نیز ناشی شده باشد. این معرفت‌شناسیِ شهودی استنتاج‌های نگران‌کننده‌ای را به‌طور مستقیم ممکن می‌سازد: از برداشتِ انحطاطِ هستی‌شناختیِ گروه‌های جمعیتی مختلف، به این نتیجه برسیم که آنان دچار انحطاطِ اخلاقی نیز هستند.

خدمتکاران، و حتی حیوانات اهلی، در یک تبعیت مناسب از یکدیگر هستند» (۲۰۷). در اینجا مفاهیم متمایز برتری هستی‌شناختی و ارزش از طریق «قیاس بین عالم کبیر و عالم صغیر اجتماعی» (۲۰۷) به هم متصل می‌شوند. هیچ‌کدام دیگری را مستلزم نیست - می‌توان به طور مداوم معتقد بود که چیزهای بی‌ارزش از نظر هستی‌شناختی برتر از چیزهای با ارزش هستند. برای توجیه تلقی سلسله مراتب‌های هستی‌شناختی به عنوان سلسله مراتب‌های ارزشی، وحدت‌های قیاس باید شهود شوند.

استدلال‌های هستی‌شناختی برای وجود خدا اغلب شامل مقدمه‌ای هستند که ارزش را به برتری هستی‌شناختی گره می‌زنند. نسخهٔ آنسلم (۱۰۷۸/۱۹۶۲) از این مقدمه این است که وجود در واقعیت بزرگ‌تر از وجود صرف در فهم است. او استدلال می‌کند که «موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد» تنها «در فهم وجود نخواهد داشت» بلکه «در واقعیت نیز وجود خواهد داشت؛ که بزرگ‌تر است.» نسخهٔ دکارت (۱۶۴۱/۱۹۸۴) از این مقدمه این است که وجود ضروری یک کمال است. او می‌نویسد که «وجود ضروری در ایدهٔ یک موجود کاملاً برتر وجود دارد.» این مقدمات به طور گسترده به عنوان قابل قبول پذیرفته شده‌اند. گونیلو، آکویناس، لایبنیتس و کانت به مقدمات دیگر یا به اعتبار استدلال گسترده‌تر اعتراض می‌کنند. بسیاری از مردم آن دوران، عظمت خدا را به عنوان توضیح‌دهندهٔ هنجارمندی اخلاق از طریق نظریهٔ فرمان الهی و هنجارمندی سیاسی از طریق حق الهی پادشاهان می‌دیدند.

در حالی که چیزهای برتر از نظر هستی‌شناختی ممکن است زیباتر یا شایستهٔ توجه بیشتر باشند، این ارزش‌ها از تصمیمات سیاسی پشتیبانی نمی‌کنند و بنابراین از مقدمهٔ ارزشی پشتیبانی نمی‌کنند. یک گزارش هایدگری از «هستی» ممکن است به درک ارزش زیبایی‌شناختی کمک کند.[۲۶] اما انتخاب بین لیبرالیسم و فاشیسم صرفاً بر اساس مبانی زیبایی‌شناختی، سطحی خواهد بود. مک‌دنیل معتقد است که «بودن نوعی ارزش است: خوبی متافیزیکی است. موجودات کاملاً واقعی از نوعی خوبی متافیزیکی برخوردارند که موجودات از روی ادب فاقد آن هستند.» (۱۷۴). این خوبی، توجه را توجیه می‌کند: «یک نگرش معطوف به ابژه وجود دارد که اگر و تنها اگر ابژهٔ آن کاملاً واقعی باشد، حداکثر صحیح است: نگرش توجه کردن. با این طرز فکر، برخی ابژه‌ها برای توجه مناسب هستند و برخی دیگر نیستند» (۱۷۳). فاشیسم برای توجه مناسب است – مورخان باید به چگونگی ظهور آن توجه کنند، رهبران جهان باید به تهدیدهایی که ایجاد می‌کند توجه کنند، و من در اینجا دربارهٔ آن بحث می‌کنم. اما ما باید برای مقابله با فاشیسم، نه حمایت از آن، تلاش کنیم.

هایدگر ارزش مهم‌تری را به «هستی» نسبت داد و نتیجهٔ متفاوتی گرفت.

۵. نتیجهٔ فاشیستی: جوامع فاشیستی بهتر از جوامع لیبرال هستند

هایدگر نتیجهٔ فاشیستی را به مقدمات استدلال در بحث‌های عمومی سیاست خارجی و داخلی آلمان در دههٔ ۱۹۳۰ متصل می‌کند.

پس از تشویق دانشجویان به رأی به خروج آلمان از جامعهٔ ملل، هایدگر به عموم مردم و اساتید خطاب کرد.[۲۷] هر دو سخنرانی این‌گونه آغاز می‌شوند: «مردم آلمان توسط پیشوا برای رأی دادن فراخوانده

۲۶ Harries (۲۰۰۹) and Thomson (۲۰۱۱) articulate Heideggerian aesthetic insights.
۲۷ Wolin (۱۹۹۳).

شده‌اند؛ با این حال، پیشوا چیزی از مردم نمی‌خواهد. بلکه، او به مردم این امکان را می‌دهد که به طور مستقیم، بالاترین تصمیم آزادانهٔ همهٔ را بگیرند: آیا آن - کل مردم - وجود خود [*Dasein*] را می‌خواهد یا نمی‌خواهد» (۴۷). رد تصمیم هیتلر و تلاش برای ماندن در جامعهٔ بین‌المللی، وجود مردم آلمان را از نظر هستی‌شناختی منحط می‌کرد. آنها به دنبال جزء بودن صرف در جامعهٔ بین‌المللی و دچار تفرقه توسط درگیری‌های داخلی می‌شدند. اما یک مردم آلمانی که وحدت متمایز خود را آن‌گونه که پیشوای آن اراده کرده بود، تأیید می‌کرد، از نظر هستی‌شناختی برتر بود. ملت‌ها زمانی که از نهادهای بین‌المللی آزاد می‌شوند، بیشتر به کل تبدیل می‌شوند تا جزء، به طوری که «در یک مد باز و مردانه به عنوان موجودات خوداتکا در کنار یکدیگر می‌ایستند» (۴۸). هایدگر برای دفاع از این دیدگاه ارزشی، به وحدت قیاس با چیزهای مادی استناد می‌کند و به «اساسی‌ترین تقاضای همهٔ «هستی» [*Sein*]، یعنی حفظ و نجات ذات خود» (۴۷) اشاره می‌کند.

هایدگر سخنرانی خود را برای اساتید این‌گونه به پایان می‌رساند: «پیشوا این اراده را در کل مردم بیدار کرده و آن را به یک عزم واحد جوش داده است. هیچ‌کس نمی‌تواند در روزی که این اراده آشکار می‌شود، از پای صندوق‌های رأی دور بماند. هایل هیتلر!» (۵۲). ایتالیک کردن «واحد» برای تأکید بر وحدت، تغییری نسبت به سخنرانی قبلی او برای عموم است که صرفاً از «یک» استفاده می‌کند. هایدگر هیتلر را هم به عنوان کاربر ابزار و هم به عنوان خالق به تصویر می‌کشد که ارادهٔ آلمان را به یک کل به خوبی متحد جوش می‌دهد.

در «هستی و حقیقت» (۲۰۱۰)، که در سال‌های ۱۹۳۳-۱۹۳۴ تولید شد، هایدگر از هدف قرار دادن اقلیت‌ها برای نابودی به منظور تقویت «دازاین» آلمانی حمایت می‌کند. با بحث دربارهٔ کلام قصار هراکلیتوس، «جنگ هم پدر همهٔ چیزها و هم پادشاه همهٔ چیزهاست» (۷۲)، او خواستار شجاعت «برای درک قوانین اولیهٔ قومیت ژرمنی ما در ساده‌ترین ضرورت و عظمت آنها و برای آزمودن و اثبات خود در برابر این عظمت» (۷۲) می‌شود. هایدگر روشن می‌کند که منظورش «آگون (ἀγών)، رقابتی که در آن دو حریف دوست‌داشتنی قدرت خود را می‌سنجند، نیست، بلکه منظور مبارزهٔ پولموس (πόλεμος)، جنگ است. این بدان معناست که مبارزه جدی است؛ حریف شریک نیست، بلکه دشمن است» (۷۳). بحث هایدگر دربارهٔ این دشمنان، یادآور کارل اشمیت (۲۰۰۸) است:

> دشمن هر کسی است که تهدیدی اساسی برای «دازاین» مردم و اعضای فردی آن ایجاد کند. دشمن لازم نیست خارجی باشد، و دشمن خارجی حتی همیشه خطرناک‌تر نیست. و ممکن است به نظر برسد که هیچ دشمنی وجود ندارد. پس یک نیاز اساسی است که دشمن را پیدا کنیم، دشمن را به نور بیاوریم، یا حتی اول دشمن را بسازیم، تا این ایستادگی در برابر دشمن اتفاق بیفتد و تا «دازاین» برتری خود را از دست ندهد.
> دشمن می‌تواند به درونی‌ترین ریشه‌های «دازاین» یک مردم چسبیده باشد و می‌تواند خود را در برابر ذات این مردم قرار دهد و علیه آن عمل کند. مبارزه بسیار شدیدتر و سخت‌تر و دشوارتر است، زیرا کمترین آن شامل درگیری با یکدیگر است؛ اغلب بسیار دشوارتر و خسته‌کننده‌تر است که دشمن را به این عنوان ببینیم، دشمن را به صحنه بیاوریم، هیچ توهمی دربارهٔ دشمن نداشته باشیم، خود را برای حمله آماده نگه داریم، آمادگی دائمی را پرورش و تشدید کنیم و حمله را با نگاه به آینده با هدف نابودی کامل آماده کنیم. (۷۳)

هر مخالف پیشوا، با برهم زدن یکپارچگی و ارادهٔ مردم، «دازاین» آنها را تهدید می‌کند. هایدگر خواستار جنگ تمام عیار علیه چنین دشمنانی است. میگل د بیستگویی (۲۰۱۱) اشاره می‌کند که آنها «در سال ۱۹۳۳ به وضوح شناسایی شده بودند. هایدگر چه کسی را می‌توانست در ذهن داشته باشد وقتی آن کلمات را بر زبان می‌آورد، اگر نه دشمنان داخلی مشخص رایش - یهودیان، در وهلهٔ اول، بلکه همچنین کولی‌ها، کمونیست‌ها و همهٔ مخالفان رژیم؟»

با توجه به سخنانش، هایدگر از قربانی کردن گروه‌های بی‌گناه حمایت می‌کند تا «دازاین» بتواند با کشتن همهٔ آنها به قاطعیت جمعی دست یابد. او این را یک «نیاز اساسی» می‌داند که «اول دشمن را بسازیم» «با هدف نابودی کامل» «تا این ایستادگی در برابر دشمن اتفاق بیفتد و تا «دازاین» برتری خود را از دست ندهد.» هر باقیمانده‌ای از دشمن، «دازاین» را از یکپارچگی محروم می‌کند و وحدت ارادهٔ آلمان را تضعیف می‌کند و در عین حال تجسم شکست آن است. از طریق نابودی کامل دشمنانی که ساخته است، «دازاین» یک مردم به «کل-بودن» اصیل دست می‌یابد.

۶. علیه مقدمهٔ ارزشی

فلسفه می‌تواند در زیبایی و وحشت خود زیبا باشد. «استدلال برای فاشیسم» به زیبایی مقدماتی را از زمان‌ها و حوزه‌های مختلف فلسفه در یک استدلال استنتاجی معتبر برای یک نتیجهٔ عملی ترکیب می‌کند. اینکه هایدگر را به حمایت از جنگ و نسل‌کشی تحت یک پیشوا سوق داد، وحشت آن است:

مقدمهٔ اجتماعی: جوامع فاشیستی یکپارچه‌تر و ارادی‌تر از جوامع لیبرال هستند.

مقدمهٔ هستی‌شناختی: جوامع یکپارچه و ارادی از نظر هستی‌شناختی برتر هستند.

مقدمهٔ ارزشی: چیزهای برتر از نظر هستی‌شناختی بهتر هستند.

نتیجهٔ فاشیستی: جوامع فاشیستی بهتر از جوامع لیبرال هستند.

کدام مقدمهٔ «استدلال برای فاشیسم» باید برای اجتناب از نتیجهٔ فاشیستی رد شود؟

رد کردن مقدمهٔ اجتماعی با درک یکپارچگی و اراده بر اساس اصطلاحات هایدگر دشوار است. «کل-بودن» اصیل، یکپارچگی را تعریف می‌کند، در حالی که خلق و استفاده از ابزارهایی مانند چکش، اراده را نمونه‌سازی می‌کند. جوامع فاشیستی، کل‌هایی چکش‌مانند هستند که توسط یک پیشوا برای خدمت به ارادهٔ او ایجاد و حفظ می‌شوند. جوامع لیبرال، توده‌هایی «تراگ»-مانند هستند که با کنش‌های آزاد ارگانیسم‌های درونشان تغییر می‌کنند و کنترل آنها برای ارادهٔ خودکامه دشوار است. و در حالی که رد کردن مقدمهٔ اجتماعی، استدلال را مسدود می‌کند، دستاورد کمی برای لیبرالیسم دارد. بهترین استدلال برای لیبرالیسم این نیست که اراده‌های ما را به یک کل یکپارچه تبدیل می‌کند، بلکه این است که حقوق و آزادی‌های آن به ما کمک می‌کند تا خود را توسعه دهیم و با خوشحالی همزیستی کنیم.[۲۸]

---

۲۸ Articulated by Mill (۱۸۵۹).

رد کردن مقدمهٔ هستی‌شناختی برای اجتناب از نتیجهٔ فاشیستی، زودهنگام است. استدلال‌های مک‌دنیل و کورمن نوعی اهمیت هستی‌شناختی را برای یکپارچگی و اراده آن‌گونه که هایدگر تصور می‌کند، پیشنهاد می‌کنند. درک این اهمیت بر حسب راه‌های برتر «هستی» ممکن است هنوز هزینه‌هایی بیش از منافع داشته باشد.[۲۹] اما این بهتر است با بررسی مستقیم‌تر اهمیت هستی‌شناختی یکپارچگی و اراده حل شود.

مقدمهٔ ارزشی باید رد شود. «هستی» و ارزش متفاوت هستند. وادار کردن مردم به چکش زدن چیزها برای توجیه کنش سیاسی کافی نیست. ساختن چکش‌های بیشتر یا وادار کردن مردم به چکش زدن چیزها ممکن است گاهی از نظر ابزاری با ارزش باشد، اما اینها اهداف نهایی مضحکی برای سیستم‌های سیاسی هستند. یکی دانستن ارزش با «هستی»، سیاست را تحت کنترل ملاحظات هستی‌شناختی قرار می‌دهد که می‌توانند با نگرانی‌های انسانی و اهداف با ارزش اخلاقی مخالفت کنند.[۳۰]

درک شهودی وحدت‌های قیاس، به طور قابل اعتمادی باور واقعی دربارهٔ مسائل مهم سیاسی ایجاد نمی‌کند. هایدگر فاشیسم را با قیاس با کل‌ها و مصنوعات توجیه می‌کند، در حالی که «زنجیرهٔ بزرگ هستی» سلسله مراتب‌های اجتماعی قرون وسطایی را با قیاس با کمال‌های پیوسته توجیه می‌کند. مک‌دنیل قیاس مشابهی را دربارهٔ این ادعا که «اشخاص مهم هستند» ایجاد می‌کند و از شمارش‌پذیری اشخاص برای استدلال دربارهٔ اهمیت آنها استفاده می‌کند (۱۷۱). از آنجا که مشخص نیست چرا قیاس عددی او روش بهتری از قیاس‌های کل، مصنوع و کمال دیگران را دنبال می‌کند، نتیجهٔ قابل قبول‌تر مک‌دنیل ممکن است ناشی از فضایل خود او باشد تا فضایل درک شهودی وحدت‌های قیاس.[۳۱] علاوه بر این، چنین شهودهایی تمایل دارند با دیدگاه‌های سیاسی محبوب در آن دوران موافق باشند، که سریع‌تر از حقایق اساسی سیاسی یا هستی‌شناختی تغییر می‌کنند. اینکه آیا شهود وحدت‌های قیاس به طور مشابه دربارهٔ مسائل صرفاً هستی‌شناختی غیرقابل اعتماد است، شایستهٔ بررسی است.

مقدمهٔ ارزشی، هایدگر را دربارهٔ مسائل سیاسی به همان اندازه که سخنرانی‌هایش در ترویج هیتلر نشان می‌دهد، مستعد خطا می‌کند. احتمال کمتری دارد که در حوزه‌های کمتر سیاسی در زیبایی‌شناسی و هستی‌شناسی خطا ایجاد کند. برخی ممکن است بینش‌های هایدگر را در این موضوعات روشنگر بیابند. دیگران ممکن است بخواهند زیبایی و وحشت «استدلال برای فاشیسم» را بیشتر بررسی کنند. در حالی که شکست استدلال به ما هشدار می‌دهد که ارزش‌های او را جذب نکنیم، بسیاری دلایل دیگری برای خواندن او خواهند داشت.

شکست استدلال، یک درس روش‌شناختی به ما می‌آموزد. مفاهیم محترمی مانند «هستی» می‌توانند با مشکلاتی همراه باشند که تنها خدا می‌توانست آنها را حل کند، زیرا خدا از نظر تاریخی برای حل مشکلات لازم بود. وحدت خدا در توضیح واقعیت و ارزش، از مقدمهٔ ارزشی پشتیبانی می‌کند. اما پس از آنکه علم مدرن، الهیات طبیعی را جابجا کرد، با تکامل داروینی که کثرت گونه‌ها را بهتر از یک «زنجیرهٔ بزرگ هستی» پر از کمال توضیح می‌داد، چه کسی می‌توانست واقعیت و ارزش را در کنار هم نگه دارد؟ پیشوا در حال خلق واقعیت و ارزش‌های آلمانی به تصویر خود بود، بنابراین یک بت جدید به آن شکل جایگزین هایدگر برای خدا شد.

---

۲۹. من با منتقدانی مانند بیولز (۲۰۱۹)، کمپبل (۲۰۱۹) و هان (۲۰۲۲) هم‌نظر هستم. افزودن ویژگی‌ها به هستی‌شناسی ما، صرفه‌جویانه‌تر از اضافه کردن یک نوع وجود جدید است، زیرا تغییرات بنیادین‌تر به‌عنوان پرهزینه‌تر در نظر گرفته می‌شوند.

۳۰ Eklund (۲۰۲۲).

۳۱ Stewart (۲۰۰۵).

همان‌طور که فردریش نیچه (۱۹۷۴) درس روش‌شناختی ما را بیان می‌کند: «خدا مرده است؛ اما با توجه به راه‌های نوع بشر، ممکن است هنوز برای هزاران سال غارهایی وجود داشته باشد که در آن سایهٔ او نشان داده شود. و ما - ما هنوز باید سایهٔ او را نیز شکست دهیم» (GS ۱۰۸). قهرمان او، زرتشت، از جایگزینی الهیات با تجربه‌گرایی حمایت می‌کند (۱۹۵۴): «آیا می‌توانید خدایی را فکر کنید؟ اما این همان چیزی است که ارادهٔ به حقیقت باید برای شما معنا داشته باشد: که همه چیز به آنچه برای انسان قابل تفکر، قابل مشاهده و قابل احساس است، تغییر یابد. شما باید حواس خود را تا عواقب آنها فکر کنید» (I Z: دربارهٔ جزایر مبارک).[۳۲] تجربه‌گرایی شهودها دربارهٔ «هستی» را به عنوان غیرقابل اعتماد و انسان‌انگارانه رد می‌کند: «اثبات همهٔ هستی دشوار است و وادار کردن آن به سخن گفتن دشوار است»، و «شکم هستی اصلاً با انسان‌ها صحبت نمی‌کند، مگر به عنوان یک انسان» (I Z: دربارهٔ آخرت‌گرایان).[۳۳]

زرتشت علاوه بر این، یکی دانستن مردم با دولت‌ها توسط هایدگر را رد می‌کند: «دولت نام سردترین همهٔ هیولاهای سرد است. به سردی دروغ نیز می‌گوید؛ و این دروغ از دهانش بیرون می‌خزد: 'من، دولت، مردم هستم.'» او اشتیاق دولت‌های فاشیستی را برای غصب نقش خدا توصیف می‌کند: «بر روی زمین چیزی بزرگ‌تر از من نیست: من انگشت نظم‌دهندهٔ خدا هستم' - هیولا چنین غرش می‌کند.» هایدگر سخنرانی‌های زرتشت را در دههٔ ۱۹۳۰ خواند اما به آنها توجه نکرد، مانند شخصیتی در یک تراژدی.[۳۴]

مقدمهٔ ارزشی «استدلال برای فاشیسم» او، بنابراین پیشگویی زرتشت را برآورده می‌کند: «آشفتگی زبان‌های خیر و شر: این نشانه را به عنوان نشانهٔ دولت به شما می‌دهم. به راستی، این نشانه ارادهٔ به مرگ را نشان می‌دهد. به راستی، به واعظان مرگ اشاره می‌کند» (I Z: دربارهٔ بت جدید).[۳۵]

اطلاعات تأمین مالی

هیچ بودجه‌ای برای کمک به تهیهٔ این دست‌نوشته دریافت نشده است. نویسنده هیچ منافع رقیبی برای اعلام که به محتوای این مقاله مربوط باشد، ندارد.

---

۳۲. نیچه (۲۰۰۸) از واژهٔ جنسیت‌خنثی *Menschen* استفاده می‌کند که پارکس آن را به‌خوبی به «انسان‌گونه» ترجمه کرده است.

۳۳. مایر (۲۰۲۴) خوانشی طبیعی‌گرایانه و هم‌خوان با تجربه‌گرایی از زاراتوشتر ارائه می‌دهد. همچنین فصل دوم گوری (۲۰۱۹) را ببینید. تجربه‌گرایی نیچه الهام‌بخش اپیستمولوژی اخلاق علمی سینهابابو (۲۰۲۴) است.

۳٤ Heidegger (۱۹۹۱).

۳۵. گروه مطالعات فلسفه NUS بازخورد بسیار خوبی ارائه داد، به ویژه زک بارنت، جان هولبو، مایک پلچار، لاوینیا پیکولو، ونگ هونگ تانگ، دن واکسمن، و متیو واکر که از نظر تاریخی جهانی دانش گسترده‌ای دارد. بازخوردهای مفید دیگری نیز از مخاطبان انجمن فلسفه در جهان معاصر، دانشگاه کالج کورک، دانشگاه علوم و فناوری نروژ، و دانشگاه تارتو دریافت شد. از کمک‌های اضافی (شامل برخی انتقادات قوی) باید از ژولیانا د آلبوکرکی، اندرو فیالا، وست گورلی، فریدریک هارالدسن، آدام لاگنین، کیان مینتز-وو، کندیس شلبی، سونیا سیکا، اوکو تومینگ، ای. جی. وندلند، و روی وروت تشکر کرد. دِرِک بیکر، میچ کوریا، دیوید ایگان، مایکل کرمر، کریس مک‌دنیل، جیک راس، لورا ترنر، کوین والپر، جاشوا وان کورف، و سامر وستر بور نیز نظرات نهایی مفیدی ارائه دادند. اگر هم‌دانشجوی دکترای من در تگزاس، دن کورمن، متافیزیک اشیای مادی را به من آموزش نداده بود، این مقاله ممکن بود اصلاً شکل نگیرد.

ORCID

نیل سینهابابو https://orcid.org/٠٠٠٠-٠٠٠٢-١٧٢٦-٣٧٥٠

REFERENCES

Anselm. (1962). *Anselm's Basic Writings*, Deane (trans). Open Court.

Aristotle. (1998). *Politics*. C. D. C. Reeve (ed. and trans.) Hackett.

Babich, B. (2009). Jaspers, Heidegger, and Arendt: On politics, science, and communication. *Existenz*, *4*(1), 1–19.

de Beistegui, M. (2011). Martin Heidegger, being and truth. *Notre Dame Philosophical Reviews*.

Botha, C. (2014). *Heidegger, Nietzsche, and the Question of Value*. Radboud University Nijmegen.

Brogan, W. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. SUNY Press.

Builes, D. (2019). Pluralism and the problem of purity. *Analysis*, *79*(3), 394–402.

Campbell, D. (2019). The fragmentation of being. *Australasian Journal of Philosophy*, *97*(3), 634–635.

Carlisle, C. (2015). A tale of two footnotes. In *Heidegger, Authenticity, and the self*, D. McManus (Ed.), Routledge, 37–55.

Casati, F. (2021). *Heidegger and the contradiction of being*. Routledge.

Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, *47*(4), 775–795.

Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's concept of truth*. Cambridge University Press.

Dallmayr, F. (2016). Heidegger's Notebooks: A smoking gun? In *Reading Heidegger's Black Notebooks*, J. Malpas & I. Farin (Eds.), MIT Press, 23–29.

Deleuze, G. (1994). *Difference and repetition*. P. Patton (trans), Columbia University Press.

Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of descartes*. Cambridge University Press.

Di Cesare, D. (2018). *Heidegger and the Jews*. Polity.

Dubois, P. (1982). *Centaurs & amazons*. University of Michigan Press.

Dugin, A. (2014). *Martin Heidegger*. Washington Summit.

Egan, D. (2019). *The pursuit of an authentic philosophy*. Oxford University Press.

Eklund, M. (2022). Who cares if we're not fully real? *Philosophical Studies*, *179*(10), 3141–3150.

Fagenblat, M. (2016). 'Heidegger' and the Jews. In *Reading Heidegger's Black notebooks*, J. Malpas & I. Farin (Eds.), MIT Press, 145–168.

Farias, V. (1989). *Heidegger and nazism*. Temple University Press.

Faye, E. (2009). *Heidegger*. Yale University Press.

Feldman, K. (2006). *Binding words*. Northwestern University Press.

Gori, P. (2019). *Nietzsche's pragmatism*. De Gruyter.

Goris, W., & Aertsen, J. (2019). Medieval theories of transcendentals. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (Ed.), Stanford University.

Griffin, R. (1991). *The nature of fascism*. Palgrave Macmillan.

Guignon, C. (2015). Authenticity and the question of Being. In *Heidegger, Authenticity, and the Self*, D. McManus (Ed.), Routledge, 8–20.

Günther, F. (1906). Die Wissenschaft vom Menschen. Gotha.

Habermas, J. (1953). *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

Hacker-Wright, J. (forthcoming). Heidegger's fundamental ontology and the human good in Aristotelian ethics. *Southern Journal of Philosophy*.
Han, S. (2022). From the analogy of being to modes of being? *Philosophical Studies*, *179*(10), 3133–3139.
Harries, K. (2009). *Art matters*. Springer.
Haugeland, J. (2013). *Dasein Disclosed*. Harvard University Press.
Heidegger, M. (1967). *Being and Time*. Macquarrie and Robinson (ed. and trans.) SUNY Press.
Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays*. W. Lovitt (ed. and trans.) Garland.
Heidegger, M. (1991). *Nietzsche*. D. F. Krell (ed. and trans.) HarperOne.
Heidegger, M. (2010). *Being and Truth*. Indiana University Press.
Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures*. Indiana University Press.
Heidegger, M. (2013). *Nature, history, state, 1933–1934*. Bloomsbury Academic.
Heidegger, M. (2016). *Ponderings II–VI: black notebooks 1938–1939*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press.
Heidegger, M. (2017). *Ponderings VII–XI: Black notebooks 1938–1939*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press.
Heidegger, M. (2017). *Ponderings XII–XV: Black notebooks 1939–1941*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press.
von Herrman, F.-W. (2016). The role of Martin Heidegger's Notebooks within the context of his oeuvre. In *Reading Heidegger's black notebooks*, J. Malpas & I. Farin (Eds.), MIT Press, 89–95.
Huber, E. (1939). *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*. Hamburg.
Karbowski, J. (2013). Aristotle's scientific inquiry into natural slavery. *Journal of the History of Philosophy*, *51*(3), 331–353.
Käufer, S. (2015). Jaspers, limit-situations, and the methodological function of authenticity. In *Heidegger, authenticity, and the Self*, D. McManus (Ed.), Routledge, 95–115.
Kinkaid, J. (2019). *Heidegger's science of being, 1919–1930*. Dissertation.
Korman, D. (2015). *Objects: Nothing out of the ordinary*. Oxford University Press.
Kukla, R. (2002). The ontology and temporality of conscience. *Continental Philosophy Review*, *35*(1), 1–34.
Lacoue-Labarthe, P. (1990). *Heidegger, Art, and Politics*, C. Turner (trans.). Oxford University Press.
Lewis, D. (1983). New work for a theory of universals. *Australasian Journal of Philosophy*, *61*(4), 343–377.
Lovejoy, A. (1936). *The great chain of being*. Transaction Publishers.
Malpas, J., & Farin, I. (2016). *Reading Heidegger's black notebooks*. MIT Press.
McDaniel, K. (2017). *The fragmentation of being*. Oxford University Press.
McManus, D. (2012). *Heidegger & the measure of truth*. Oxford University Press.
McManus, D. (2013). Ontological pluralism and the Being and Time project. *Journal of the History of Philosophy*, *51*, 651–673.
McManus, D. (2015). *Heidegger, authenticity, and the self*. Routledge.
Meyer, M. (2024). *The Routledge guidebook to Nietzsche's thus spoke Zarathustra*. Routledge.
Mill, J. S. (1859). *On liberty*. Broadview Press.
Moore, A. W. (2012). *The evolution of modern metaphysics*. Cambridge University Press.
Moore, A. W. (2015). The Presidential Address: Being, univocity, and logical syntax. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *115*, 1–23.
Mulhall, S. (2015). Nothingness and phenomenology: the co-disclosure of Sartre and Heidegger. In *Heidegger, authenticity, and the self*, D. McManus (Ed.), Routledge, 263–279.
Murphy, R. (1943). *National socialism*. US Department of State.
Nietzsche, F. (1954). *Thus Spoke Zarathustra*. W. Kaufman (ed. and trans.) Penguin.
Nietzsche, F. (2008). *Thus spoke Zarathustra*. Parkes (ed. and trans.) Oxford University Press.
Nolte, E. (1966). *Three faces of fascism*. Holt.
Ott, H. (1988). *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*. Campus Verlag.
Pauley, B. F. (1979). Fascism and the Führerprinzip: The Austrian Example. *Central European History*, *12*(3), 272–296.
Philipse, H. (1999). Heidegger and ethics. *Inquiry*, *42*(3-4), 439–474.
Priest, G. (2002). *Beyond the limits of thought*. Oxford University Press.
Quine, W. V. O. (1969). Existence and quantification. In *his Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
Schmitt, C. (2008). *The concept of the political*. University of Chicago Press.
Sider, T. (2007). Parthood. *Philosophical Review*, *116*(1), 51–91.

Sikka, S. (2017). *Heidegger, morality and politics*. Cambridge University Press.
Sinhababu, N. (2024). The reliable route from nonmoral evidence to moral conclusions. *Erkenntnis*, *89*, 2321–2341.
Sluga, H. (1993). *Heidegger's crisis*. Harvard University Press.
Stang, N. (2019). Kris McDaniel, the fragmentation of being. *Notre Dame Philosophical Reviews*.
Stanley, J. (2018). *How fascism works*. Random House.
Stewart, T. (2005). The competing practices argument and self-defeat. *Episteme*, *2*, 13–24.
Thomson, I. (2011). *Heidegger, art, and postmodernity*. Cambridge University Press.
Trawny, P. (2016). Heidegger and the Shoah. In *Reading Heidegger's black notebooks*, J. Malpas & I. Farin (Eds.), MIT Press, 169–180.
Vallier, K. (2023). *All the Kingdoms of the world*. Oxford University Press.
Withy, K. (2015). Owned emotions. In *Heidegger, authenticity, and the self*, D. McManus (Ed.), Routledge, 21–36.
Wolin, R. (1990). *The politics of being*. Columbia University Press.
Wolin, R. (1993). *The Heidegger controversy*. MIT Press.
Woolf, S. J. (1969). *European fascism*. Random House.
Wrathall, M. (2016). Martin Heidegger, the history of beyng. *Notre Dame Philosophical Reviews*.